

La Diáspora Judeo-Española-Portuguesa en el siglo XVII: Tradición, Cambio y Modernización

Yosef Kaplan

El siglo XVII fue testigo de una de las mutaciones de identidad más fascinantes de la temprana edad moderna: la reconversión al judaísmo, fuera de los límites de la península ibérica, de los conversos de origen judío, conocidos generalmente como portugueses o «miembros da nação portuguesa».

Estos ex-cristianos nuevos portugueses crearon nuevos asentamientos judíos sefardíes en Europa occidental y después de un tiempo, también en las incipientes colonias holandesas e inglesas del Nuevo Mundo.

Paradójicamente fueron estos ex-cripto judíos, recién convertidos públicamente a su fe ancestral, quienes en la mayoría de los casos fundaron sus propias comunidades judías, y las primeras congregaciones hebreas que conocieron fueron las que ellos mismos crearon, a su imagen y semejanza. El «cristiano nuevo» que ocultamente judaizaba en España y Portugal, tratando de evadir el ojo vigilante de los tribunales inquisitoriales, se convierte, en su nuevo refugio, en «judío nuevo». El flujo migratorio de los cripto-judíos ibéricos, en su gran mayoría conversos portugueses o sus descendientes, transforma en el transcurso de varias décadas el mapa de la diáspora judía occidental: países y ciudades que habían expulsado a sus judíos o que durante siglos les habían impedido radicarse en su seno, comenzaron a abrir paulatinamente sus puertas a las nuevas olas de inmigrantes cripto-judíos¹. Es en estos nuevos

¹ Sobre la formación de la diáspora sefardí occidental véase C. Roth, *A History of the Marranos* (4a. edición), New York, 1974, cap. VIII (publicado en español bajo el título *Los judíos secretos, historia de los marranos*, Madrid, 1979); cf. S. W.

sitios donde se forja la nueva identidad de los «judíos nuevos»: es en Amsterdam donde el ex-dominico Vicente de Rocamora se convierte en Isaac de Rocamora, predicador en la nueva congregación judía; es allí donde el ex-seminarista Paulo de Pina adquiere la identidad de Reuel Jesurun, líder comunitario y talentoso literato; es en la nueva metrópoli de la república holandesa donde el joven inmigrante portugués Manoel Soeiro recibe el nombre de Menasseh Ben Israel, conocido como el primer impresor judío amsterdano y uno de los rabinos más renombrados de esa ciudad². Venecia fue testigo de la transformación del médico madrileño Fernando Cardoso en Isaac Cardoso, apologista de la Nación hebrea, cuyas excelencias describió con singular orgullo³. En Hamburgo, el prominente banquero portugués de Amberes, Diego Teixeira de Sampayo adquiere el nombre de Abraham Senior, y dirige con extremo fervor los destinos de la congregación judéo-portuguesa *Beth El*, allí establecida⁴. Son estos apenas unos pocos ejemplos de la historia de centenares de familias y miles de individuos que en los albores de la edad moderna abandonaron el solar ibérico y se plegaron oficial y públicamente al judaísmo en los nuevos centros de Europa occidental.

A diferencia del judaísmo sefardí oriental, que fue creado por los judíos españoles y portugueses que abandonaron la península ibérica apenas enunciados los edictos de expulsión de 1492 y 1496, el judaísmo sefardí occidental fue creado y desarrollado por ex-conversos que se plegaron a la antigua fe de sus antecesores, después de haber permanecido durante generaciones en el cristianismo ibérico. Las comunidades sefardíes orientales fueron fundadas, en su

Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York, etc., vol. XIII (1969), pp. 64-158; vol. XIV (1969), pp. 85-105, 271-287; vol. XV (1973), pp. 4-74; B. Pullan, *The Jews of the Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Oxford, 1983; B. D. Cooperman, «Trade and Settlement: The Establishment and Early Development of the Jewish Communities in Leghorn and Pisa (1591-1626)», Ph. D. Thesis, Harvard University, Cambridge, Mass., 1976; J. Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, 1961, vol. I, págs. 239-269.

² Sobre esta figura véase la monografía de C. Roth, *Menasseh Ben Israel*, Philadelphia, 1934; cf. Y. Kaplan, H. Méchoulán y R. H. Popkin (eds.), *Menasseh Ben Israel and his world*, Leiden 1989; véase además la introducción a la edición crítica y comentada de Menasseh Ben Israel, *Esperanza de Israel*, Madrid 1987, que publicaron H. Méchoulán y G. Nahon.

³ Y. H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth Century Marranism and Jewish Apologetics* (2ª ed.), Seattle-Londres, 1981 (acaba de aparecer una versión española, Madrid 1989).

⁴ H. Kellenberz, *Sephardim and der unteren Elbe*. Wiesbaden, 1958, pp. 278-300; cf. J. I. Israel, «Spain and the Dutch Sephardim», *Studia Rosenthalia*, XII (1978), pp. 43, 45-6, 48-50.

mayoría, durante la primera generación de las expulsiones ibéricas (aunque en algunos casos estas comunidades ya existían en estado embrional durante el siglo XV) y sus creadores trataron de revivir en ellas las tradiciones, ritos, costumbres y pautas sociales y culturales que caracterizaron al mundo sefardí medieval. Los refugiados judíos de España y Portugal en el Imperio Otomano y en el Norte de África (como así también en algunas localidades italianas) continuaron desarrollando orgánicamente la herencia peculiar del judaísmo ibérico. Nunca dejaron de considerarse descendientes de «los exiliados de Jerusalén en Sefarad» y nunca abandonaron la lengua judeo-española, a la que continuaron cultivando y a la que convirtieron en el principal medio de comunicación de la diáspora sefardí y en una de las expresiones más auténticas de su cultura singular.

El judaísmo sefardí occidental, en cambio, fue creado por quienes durante generaciones habían permanecido alejados de la fe judaica oficial, y vivieron desconectados de sus fuentes y valores. Sus fundadores retornaron al judaísmo después de una larga ruptura y un prolongado distanciamiento de sus raíces y formas de expresión. La represión inquisitorial les negó todo acceso a los textos básicos de la herencia judía clásica y rabínica y les impidió el conocimiento directo de la tradición histórica hebrea. Los procesos inquisitoriales desde la mitad del siglo XVI en adelante, tanto en España como en Portugal, revelan la existencia de un cripto-judaísmo desnutrido, carente de conocimientos fidedignos de la religión israelita, cubierto además de una capa de sincretismo teológico, con intensa influencia del cristianismo católico⁵. Como era de esperar, este pasado converso y los valores que internalizaron en el mundo ibérico marcaron profundamente la mentalidad y las orientaciones ideológicas de los «judíos nuevos», aún después de haber retornado públicamente al judaísmo.

Sin embargo, ninguno de los más avezados y perspicaces visitantes judíos del siglo XVII, provenientes de las comunidades tradicionales y ortodoxas, pudo notar nada sospechoso ni discordante en la apariencia exterior de estos nuevos centros judíos. Nada en su estructura y organización, en sus instituciones, pautas religiosas, rituales y ceremonias, o en sus declarados ideales mesiánicos podía despertar dudas respecto a la devoción, identificación e identidad judía de sus miembros. Se trata de comunidades tradicionales que por definición se regían de acuerdo a la Halajá, la ley talmúdica y rabínica,

⁵ I. S. Révah, «Les Marranes», *Revue des Études Juives*, CXVIII (1959), pp. 29-77; idem, «Les marranes portugais et l'inquisition au XVI^e siècle», en: R. D. Barnett (ed.), *The Sephardi Heritage*, vol. I, Londres, 1971, pp. 479-526; véase también en ese volumen el trabajo de H. Beinart, «The Converso Community in 16th and 17th Century Spain», pp. 425-478.

tal como fue desarrollada en el judaísmo a partir de la época del Segundo Templo, y en la diáspora judía a través de toda la Edad Media⁶. Las comunidades de Livorno, Hamburgo, Amsterdam, Londres, y luego también los centros de Bayona y Burdeos, los asentamientos en el nordeste brasileño, el Caribe y las Antillas, manifestaron en forma abierta y declarada su adhesión al mundo judío, participando de sus empresas, proyectos y preocupaciones⁷.

En todas estas comunidades se fundaron «caixas de Terra Santa», destinadas a ayudar a los judíos pobres y destituidos radicados en las cuatro ciudades santas: Jerusalén, Safed, Hebrón y Tiberíades. Algunos de sus miembros, no conformándose con estas obras de beneficencia y caridad comunitaria, optaron por fundar instituciones particulares con el objetivo de fomentar la presencia de judíos, especialmente sefardíes, dedicados al estudio de la Ley mosaica y a la contemplación religiosa y mística en la tierra de los patriarcas. Tomé Pereyra, conocido asentista en Madrid durante el reinado de Felipe IV, convertido en Amsterdam en Abraham Israel Pereyra, que tuvo en su faz judía una destacada participación en el movimiento mesiánico de 1666, fundó desde Amsterdam una Jesibá (casa de estudios rabínicos) en Hebrón, a la que su familia siguió prestando apoyo y ayuda financiera durante generaciones⁸. Todas estas comunidades crearon además sus «caixas de cativos», destinadas a la liberación de cautivos judíos, de cualquier clase u origen, de manos de piratas y traficantes de esclavos, ya sea en el Mediterráneo, en el Imperio Otomano o en Persia. La solidaridad judía desbordaba los límites de la Nación Judía-Española-Portuguesa, y los vínculos institucionales los ligaban también a las comunidades ashkenazíes del centro de Europa, o de Polonia y Lituania, con las que mantuvieron estrechas relaciones, si bien a veces discordantes y tensas, a lo largo de todo el siglo⁹.

⁶ Sobre el concepto de sociedad judía tradicional véase J. Katz, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the end of the Middle Ages*, New York, 1961.

⁷ Trabajos de síntesis sobre la diáspora sefardí occidental y sus distintas comunidades se pueden encontrar en R. Barnett & W. Schwab (eds.), *The Sephardi Heritage*, vol. II, *The Western Sephardism*, Grendon, Northants, 1989; cf. el trabajo de G. Nahon en el presente volumen y los trabajos de R. Bonfil, Y. Kaplan y G. Nahon en el volumen que edita H. Beinart, *The Sephardi Legacy*, de próxima aparición en hebreo y en inglés.

⁸ H. Méchoulán, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. Edición de "la Certeza del camino" de Abraham Pereyra*, Salamanca, 1987.

⁹ Y. Kaplan, «The Portuguese Community in 17th Century Amsterdam and the Ashkenazi World», in: J. Michman (ed.), *Dutch Jewish History*, II, Jerusalem, 1989, pp. 23-45; idem, «Amsterdam and Ashkenazic Migration in the Seventeenth Century», *Studia Rosenthaliana*, suplemento especial del volumen XXIII, 2 (1989), pp. 22-44.

Rabinos y expertos en la Ley judía, procedentes generalmente de los centros tradicionales del mundo sefardí otomano (aunque no faltaron entre ellos algunos de Nordáfrica y de Italia, e incluso uno que otro ashkenazí de Alemania y Lituania), prestaron singular ayuda como guías e instructores en materia de judaísmo, durante los años formativos de la Nación Judeo-Española-Portuguesa occidental. Pero no fueron éstos quienes imprimieron las características y la idiosincrasia de estas comunidades. A pesar de su apariencia exterior y de su declarada ortodoxia, estas comunidades significaron un giro de peculiar transcendencia en la vida de los judíos de la temprana edad moderna y proporcionaron nuevas formas y nuevos contenidos a la creatividad judaica.

Cabe señalar que, si bien estas comunidades se autodefinen como tradicionales, su tradición es en todo caso una «tradición inventada» y no heredada¹⁰. El ex-converso convertido ahora al judaísmo oficial debía llenar de contenido a su adquirida fe y delinear los contornos y límites de su nueva identidad. Era esta una empresa harto difícil para quienes habiendo creado una nueva diáspora dentro de la diáspora general judía, dejaron tras de sí, en España y en Portugal, vínculos familiares que implicaban también, en la mayoría de los casos, importantes intereses económicos. Los conversos portugueses y los «judíos nuevos» de la diáspora sefardí occidental crearon desde mediados del siglo XVI una extensa red de comercio, que ligaba con suma eficiencia a comunidades judías, abiertamente declaradas como tales, con los centros de conversos en España y Portugal. También las comunidades sefardíes levantinas estaban vinculadas al tráfico internacional de la «Nação», y su papel fue creciendo desde el momento en que los turcos otomanos impidieron a los comerciantes venecianos y genoveses el acceso a las rutas interiores de los Balcanes, Anatolia y Siria¹¹. La red comercial aunaba los intereses de «judíos nuevos» y «cristianos nuevos» (aun cuando éstos no eran cripto-judíos, siendo incluso muchos de ellos cristianos cabales y leales a su nueva fe), que a pesar de las diferencias se consideraban «membros da nação». La red creó un triángulo peculiar cuyos lados constituían las vías marítimas que unían los puertos del Noroeste europeo, la península ibérica y la zona del Caribe¹². No es mi objeto

¹⁰ Sobre este concepto véase E. Hobsbawm & T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983, especialmente la introducción en las págs. 1-14.

¹¹ J. I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Oxford, 1985, pp. 16-20, 24-27.

¹² D. Swetchinski, «Kinship and Commerce: the Foundations of Portuguese Jewish Life in Seventeenth-Century Holland», *Studia Rosenthaliana*, XV (1981), pp. 52-74; cf. J. Israel, «Spain and the Dutch Sephardism» (mencionado arriba en la nota 4).

describir y analizar aquí el mecanismo que activaba a esta red económica y las funciones que cumplía. Me limitaré tan sólo a recalcar que su funcionamiento eficaz y dinámico se debía básicamente a los lazos étnicos y familiares que unían a los dispersos miembros de la «Nação», y a su gran movilidad geográfica y flexibilidad religiosa.

Los miembros de la Nación Judeo-Española-Portuguesa contaban con los medios necesarios para poder trasladarse de un sitio a otro y traer consigo sus fortunas y bienes. La movilidad geográfica significaba, en muchos casos, salir de las «tierras de idolatría» (término que utilizaban para designar a Iberia y a cuanto otro país católico que impedía el ejercicio público del judaísmo) en dirección a las «tierras de judesmo»¹³. Pero implicaba al mismo tiempo la posibilidad de ir en sentido contrario, es decir: salir de las «tierras de judesmo», abandonar las comunidades judías y la profesión libre y abierta del judaísmo para volver a las tierras de la Inquisición, a fin de cubrirse nuevamente con la máscara cristiana, retornando al cripto-judaísmo como forma de vida. En otras palabras: el funcionamiento del sistema económico creado por las comunidades de «judíos nuevos» en Europa occidental —sistema que propició su aceptación por los estados mercantilistas¹⁴— implicaba la inevitable violación de los preceptos de la Halajá, la ley talmúdica y rabínica. Decenas de judíos españoles y portugueses, ex-conversos y descendientes de cristianos nuevos refugiados en las «tierras de judesmo», emprendían anualmente el trayecto que les conducía de las comunidades judías a las «tierras de idolatría»; o pasaban de los centros judíos en las colonias holandesas e inglesas del Caribe, a los territorios españoles y portugueses del Nuevo Mundo, controlando casi en forma total el tráfico de contrabando en la América Colonial¹⁵. Las regulaciones (*Ascamot*) de la comunidad de Amsterdam en 1644, y las de Hamburgo en 1658, que amenazaban con la aplicación de graves penas a quienes fueran a las «tierras de idolatría», no pudieron obviar la persistencia de este fenómeno ni aminorar su intensidad¹⁶. En Amsterdam se registraron 85 casos de transgresión de la mencionada prohibición, es decir 85 individuos que después de vueltos a su comunidad se vieron obligados a sobrellevar la pena aplicada por la

¹³ Y. Kaplan, «The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the "Lands of Idolatry" (1644-1724)», en: Y. Kaplan (ed.), *Jews and Conversos*, Jerusalem, 1985, pp. 197-224.

¹⁴ Cf. J. I. Israel, *European Jewry*, pp. 35-69.

¹⁵ D. Swetchinski, «Conflict and Opportunity in "Europe's Other Sea": The Adventure of Caribbean Jewish Settlement», *American Jewish History*, 72, 2 (1982), pp. 212-240.

¹⁶ Y. Kaplan, «The Travels...», pp. 205-207.

mano férrea del liderazgo sefardí¹⁷. A éstos se debe agregar a todos aquellos que fueron a las llamadas «tierras de idolatría» y se radicaron en las mismas sin retornar jamás al judaísmo, y a muchos más que optaron por evadir los castigos impuestos por el *Mahamad* (junta directiva) de la congregación sefardí de Amsterdam, instalándose en otros centros y comunidades judías¹⁸. La situación en Hamburgo y en Londres era muy similar. Además, debemos agregar a la lista de transgresores a un grupo muy significativo de portugueses y españoles de origen judeo-converso, que social y étnicamente se identificaban con la «Nación», pero que a pesar de haberse evadido de la Inquisición ibérica y haberse refugiado en Holanda e Inglaterra, optaron por no plegarse oficialmente al judaísmo. Los reglamentos del *Kahal Kados* (Santa Congregación) de *Beth Israel* (una de las 3 congregaciones judeo-portuguesas que funcionaron en Amsterdam hasta su unificación en 1639) prohibían la entrada a la Sinagoga de aquellos «miembros da nação» que no fueron circuncidados¹⁹. Es de suponer que también las congregaciones de *Beth Yaacov* y *Neveh Shalom* habían introducido una prohibición similar en sus reglamentos y estatutos, que lamentablemente no se conservaron. En 1622 fue advertido en Amsterdam, por el consejo coordinador de las tres congregaciones, a un tal Francisco López Capadose, que en caso de no aceptar a la brevedad, él y sus hijos, «el firmamento de la circuncisión», serían condenados al ostracismo y a la excomunión. El mencionado López Capadose se negó a aceptar la autoridad del liderazgo sefardí, y optó por vivir al margen de la comunidad judía, como muchos otros lo hicieron durante el siglo XVII²⁰.

En Londres, incluso después de haberse reconocido oficialmente la comunidad judeo-española-portuguesa en los comienzos del reinado de Carlos II, prefirieron algunos de los antiguos miembros de la colonia cripto-judía londinense, ser enterrados en iglesias y no en el

¹⁷ Ibidem; cf. Y. Kaplan, «Fallos del tribunal rabínico de Amsterdam en el siglo XVIII y su significación histórico-social», en: J. Michman (ed.), *Studies on the History of Dutch Jewry*, vol. 5, Jerusalén, 1988, pp. 1-54 (en hebreo).

¹⁸ Véase entre otros el caso de Héctor Mendes Bravo, en: C. Roth, «The Strange Case of Héctor Mendes Bravo», *Hebrew Union College Annual*, XVIII (1943-44), pp. 211-245 y el caso de Esteban de Ares de Fonseca, en: J. Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, vol. III, pp. 332-336.

¹⁹ *Libro dos Termos deste Kahal Kados de Bet Israel*, en el Archivo Municipal de Amsterdam, PA 334, N. 10.

²⁰ Y. Kaplan, «The Social Functions of the "Herem" in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century», en: J. Michman (ed.), *Dutch Jewish History*, vol. I, Jerusalem, 1984, pp. 111 y 55.

«Cementerio Velho» establecido en Mile End ya en 1657²¹. Otros, negándose a ser circuncidados, fueron expulsados de la comunidad por el rabino Yaacov Sasportas, que actuando con celo de gran inquisidor, organizó en el año de 1664 una cruzada contra los miembros no observantes de la «Nación» londinense²². En 1665 se prohibió allí el entierro de los incircuncisos en el cementerio judío de Londres²³. Por aquel entonces se establecieron allí un grupo de potentados lusitanos que llegaron de Portugal acompañando a Catalina de Braganza, y uno de ellos, Don Duarte da Silva, fue responsable por el traslado de la dote de la flamante esposa del monarca inglés. Ni és, ni Fernando Méndez da Costa, ni los miembros de la familia Rodríguez Marques, se plegaron a la comunidad judía londinense, aunque no se abstuvieron de mantener relaciones con sus compatriotas judíos en la capital inglesa²⁴.

Entre los años 1656-1684 sólo un 5 % de los portugueses fallecidos en Londres fueron enterrados en el cementerio judío de Mile End²⁵. Por la detallada lista de Abraham Israel Zagache, que entre 1680-84 redactó una «Memoria de la Gente que ay en la Nación de Londres», sabemos que aun por esos años un 5 % de los miembros de la comunidad sefardí de Londres no habían sido circuncidados²⁶. El problema, aunque más agudo en Inglaterra que en otras partes, es típico de toda la diáspora sefardí occidental. Nos hallamos frente a un fenómeno similar al que L. Kolakowski caracterizara en los Países Bajos del siglo XVII bajo el término de «Chrétien sans église» (Cristianos sin Iglesia)²⁷. En Amsterdam, Hamburgo y Londres surgió una nueva categoría social judía: la de los «judíos sin sinagoga», o tal vez sería más preciso definirlos como «judíos sin Halajá», sin apego a la ley talmúdica y rabínica, «judíos sin

²¹ Sobre este cementerio, conocido también como «Bethahaim Velho», véase A. S. Diamond, «The Cemetery of the Resettlement», *Transactions of the Jewish Historical Society on England*, XIX (1960), pp. 163 y ss.

²² I. Tishby, «New Information on the "converso" Community in London according to the Letters of Saportas from 1664-65», en: *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Jerusalem, 1988, pp. 470-496 (en hebreo).

²³ Véase el «Libro de los Acuerdos» de la comunidad sefardí de Londres, en el archivo de esa comunidad, fol. 12v.

²⁴ E. R. Samuel, «The First Fifty Years», en: V. D. Lipman (ed.), *Three Centuries of Anglo-Jewish History*, Cambridge, 1961, pp. 27-44.

²⁵ A. S. Diamond, «The Cemetery...», pp. 185-187.

²⁶ L. S. Barnett, *Bevis Marks Records*, vol. I, Oxford, 1940, pp. 16 y ss. y en especial pp. 19-20.

²⁷ L. Kolakowski, *Chrétien sans église; la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIIe siècle* (Traduit du polonais par Anna Posner), Paris, 1969.

judaísmo». Para algunos de ellos el judaísmo se definía en términos espirituales y universalistas; otros preferían adjudicarle los mismos contenidos que les fueron conferidos por los cripto-judíos en España y Portugal, y se conformaban con un cumplimiento mínimo de ciertos preceptos; para otros todo judaísmo no podía expresarse sino como cripto-judaísmo, y por lo tanto preferían seguir la doble vida que conocieron en la península ibérica, aun cuando la observancia franca y abierta del judaísmo les estaba permitida²⁸. Estas «Almas en litigio», como las definió Van Praag en un valioso ensayo publicado hace más de 40 años, constituían una amenaza constante a la integridad de la «Nación» y de las comunidades sefardíes oficiales²⁹. No es mera casualidad que el arma del «Herem» (excomunión) se haya utilizado en todas estas comunidades con tanta frecuencia y tanto rigor. Era común en la diáspora sefardí occidental, especialmente en Amsterdam, aplicar la pena del «Herem» incluso por transgresiones menores, que en comunidades típicamente tradicionales merecían castigos de menor rigor. Casi 50 personas fueron excomulgadas en Amsterdam durante el siglo XVII, y muchos más fueron amenazados con este castigo que finalmente se les conmutó por otras penas, después de haber expresado públicamente su arrepentimiento y contricción³⁰. El «Herem» servía como demarcador de los límites de la moral comunitaria y la «caza de transgresores» era una de las formas más efectivas, en el mundo sefardí occidental, de señalar lo que amenazaba a la integridad e identidad de la «Nación»³¹.

Pero si bien los líderes de la «Nación» no estaban dispuestos a otorgar legitimidad religiosa a ninguna forma de non-conformismo o pluralismo, de hecho otorgaron legitimidad social a la existencia de asentamientos de «cristianos nuevos» en el margen del judaísmo sefardí occidental. La «Santa Companhia de Dotar Orfans o Donzelas Pobres» fundada por la comunidad de Amsterdam en 1615, admitía como hermanos de la institución a cualquier miembro de la «Nación», sin que esto dependiera de su formal filiación religiosa. Lo que se requería no era sino un reconocimiento general y no comprometido,

²⁸ Y. Kaplan, «The Portuguese Community of Amsterdam in the 17th Century: Between Tradition and Change», *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, VII (1985), pp. 161-181 (en hebreo).

²⁹ J. A. Van Praag, *Gespleten Zielen*, Groningen, 1948 (en español: «Almas en litigio», *Clavileño*, I (1950), pp. 14-26).

³⁰ Y. Kaplan, «The Social Functions of the "Herem"...»; idem, «Bans in the Sephardic Community of Amsterdam in the Late Seventeenth Century», en: *Exile and Diaspora...*, Jerusalem, 1988, pp. 517-540.

³¹ Idem, «Deviance and Punishment in the Western Sephardi Diaspora in the Seventeenth Century», en: *The Transformation of Jewish Society in the XVIIth and XVIIIth Centuries* (en prensa).

de la Unidad de Dios. Nos hallamos, tal vez por primera vez en la historia de los judíos, frente a una institución social que no identificaba plenamente la filiación religiosa con el ser social y étnico. Si bien las doncellas recibían su dote sólo al plegarse oficialmente al judaísmo, ya eran consideradas en su condición de conversas, como novias potenciales de los «membros da Nação» ya judíos³².

Desde este punto de vista su posición era privilegiada en comparación con el de las jóvenes ashkenazíes, que no podían, a pesar de su judaísmo, casarse con judíos españoles y portugueses, y la integración a la «Nación» también les estaba vedada³³. El deseo de considerar como parte de la «Nación» también a los «no-observantes», incluso a aquellos que gozaban de la libertad que se les ofrecía en las «tierras de judesmo» optaban por no llevar una vida judía, se registra con clara evidencia en la comunidad sefardí de Londres. Allí, a diferencia de otros lugares, se podía mantener relaciones sociales con quienes habían anulado su filiación comunitaria y esto, «por não perturbar o negocio»³⁴. Diferentes regulaciones mencionan a la gente de este sector como quienes «se retiraron para gozar de su libertad»³⁵. En un reglamento de 1678 de la congregación sefardí londinense *Shaar Hashamaim* se menciona que «foi noteficado aos senhores do Mahamad por alguns zelozos aver alguns judeus não so dos que não congregão com nos outros mas tambem dos que vem a esnoga os quais com grande profanamento do nome de deus y do sagrado dia do sabbat e notavel escandalo para seu povo com torpe anbisão levão y vão buscar em sabbat cartas ao correio com tal desaforo que ate aos estranhos escandelizeão...»³⁶.

Por tal razón resolvió el Mahamad londinense «com aprovação do Senhor Hahão (es decir, el rabino) se publicase que ninhú judeu de qualquer calidade que seja, tanto dos que ven a esnoga, como dos que não congregão com nosco, leve nem va buscar ele proprio em

³² I. S. Révah, «Le premier règlement imprimé de la "Santa companhia de dotar orfãos e donzelas pobres" (Amsterdam, 1615-1616)», en *Boletim internacional de bibliografia luso-brasileira*, 4 (1963), pp. 650-91.

³³ Y. Kaplan, «Political Concepts in the World of the Portuguese Jews of Amsterdam during the Seventeenth Century: The Problem of Exclusion and the Boundaries of Self-Identity», en: Y. Kaplan et al. (eds.), *Menasseh Ben Israel and his World*, Leiden, 1989, pp. 60 y ss.

³⁴ Véase el «*Libro de los Acuerdos*» de la comunidad sefardí de Londres, en el archivo de esa comunidad, fol. 13r.

³⁵ Véase en el «*Libro del Mahamad*» (vol. I) en el archivo arriba mencionado (n. 34), fol. 16r.

³⁶ *Ibidem*.

sabat cartas ao correo... y que o contrario fizer se da desde hoy por apartado de toda a congrega de Adonai y enhermado»³⁷.

Lo que aquí nos interesa es el reconocimiento institucionalizado de una nueva categoría de judíos: «os que não congregão com nosco». Estos son considerados parte integral de la «Nación», y el liderazgo de la misma se asume como responsable también por ellos. En esta regulación está implícito que el *Mahamad* de la congregación de Londres supone que también para quienes no congregan la pena de Herem es una grave amenaza y el temor de verse excomulgado les inducirá a obrar con recelo y cuidado.

Este reconocimiento formal de los judíos que no congregan, y que se abstienen por lo tanto de cumplir una parte significativa de las prácticas judaicas, es una de las manifestaciones más contundentes del proceso secularizador que irrumpió en el mundo sefardí occidental más de un siglo antes de que algo similar sucediera en algún otro sector del mundo judaico.

No todos aquellos que se abstuvieron de congregar en la sinagoga oficial se conformaron con manifestar tácitamente su oposición al judaísmo rabínico. No me referiré aquí a los episodios más dramáticos de la historia de la efervescencia intelectual de los sefardíes occidentales, como son los casos de Uriel de Acosta, Juan de Prado y Baruch Espinosa³⁸. Estos, si bien atacaron explícitamente al judaísmo tradicional, no ofrecieron alternativas ideológicas judías a sus compatriotas. En cambio hubieron en Amsterdam, especialmente desde los comienzos del siglo XVIII quienes propiciaban un judaísmo no rabínico, que denominaban «caraita», tal vez como consecuencia de la lectura de las obras de Richard Simon, muy de moda en la República de los Países Bajos del Norte de fines del siglo XVII³⁹. R. Simon caracterizó a los caraitas como «juifs épurez» (judíos puros), que según él mantenían una actitud crítica, pero a la vez respetuosa, hacia la tradición, negaban la autoridad del Talmud, despreciaban sus supersticiones, impugnaban la Kabbalah, no usaban filacterías ni *mezuzot*, ni guardaban la *Kashnut*. ¡Qué mejor expresión de las necesidades existenciales de un ex-converso, que venido del cristianismo se siente abrumado por el mundo religioso judío, colmado de preceptos talmúdicos y vallados rabínicos! Dos de los tres

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ C. Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa*, Amsterdam, 1923; I. Révah, «La religion d'Uriel da Costa, marrane de Porto», *Revue d'Histoire des Religions*, CLXI (1962), pp. 45-76; idem, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris, La Haye, 1959; J. P. Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, 1983; Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, 1989.

³⁹ Y. Kaplan, «"Karaites", in Early Eighteenth-Century Amsterdam», en: D. Katz & J. I. Israel (eds.), *Sceptics, Millenarians and Jews*, Leiden, 1990, pp. 196-236.

neo-caraitas que fueron excomulgados en 1712 por la comunidad de Amsterdam terminaron por convertirse, año y medio después, al calvinismo casándose con descendientes de refugiados franceses. De acuerdo a un tardío testimonio de H. Grégoire unas 50 familias portuguesas de Amsterdam pidieron a principio del siglo XVIII a las autoridades amsterdanesas se les reconociera como caraitas y se les permitiera formar una comunidad aparte. Al serles negado su pedido, se convirtieron muchos de ellos, de acuerdo al testimonio de Grégoire, al calvinismo oficial⁴⁰.

Pero la nueva mentalidad e identidad del judaísmo sefardí occidental se manifestó no sólo en los espíritus rebeldes e inconformistas, o a través de la actitud ambivalente que a veces se expresaba hacia ellos. Es en la nueva actitud hacia la Halajá, la ley judía, por parte de las comunidades oficiales y de su liderazgo, donde puede notarse el cambio más profundo y significativo en el espíritu de estos «judíos nuevos». Veamos aquí unos ejemplos. Los libros de *Ascamot* (regulaciones y estatutos) de todas estas comunidades carecen casi por completo de reglamentaciones que se refieran a la vida económica. Es éste un extraño detalle, si tomamos en consideración que se trata de comunidades donde casi todos sus miembros eran mercaderes y hombres de finanzas. ¿Cómo explicar entonces este fenómeno? A mi modo de ver es aquí donde mejor se manifiesta el proceso de secularización de la sociedad sefardí occidental. La Halajá se concentra, en estas comunidades judías, en la esfera de lo estrictamente religioso y sacro, mientras que las diferentes instituciones sociales (como la económica, por ejemplo) se liberan paulatinamente de su hegemonía. Es por esta misma razón que en todas estas comunidades abundan los reglamentos y las restricciones que se refieren al ritual y a la conducta que debe seguirse en la sinagoga. Los valores religiosos, que en las sociedades típicamente tradicionales están difusos entre todas las esferas e instituciones sociales, se concentran aquí en la institución religiosa y sólo en ella se manifiestan, y exclusivamente en ella es donde predominan. Se trata pues de un cambio profundo que implica un giro claro en dirección a la modernización de la sociedad judía sefardí occidental, por lo menos un siglo antes que procesos similares se hayan registrado en las otras comunidades de la diáspora judía⁴¹. Esta concentración de los valores religiosos en la esfera de lo sacro, se manifiesta entre otros, en el abundante número de regulaciones y restricciones en todo lo que atañe al ritual propiamente dicho y a la conducta y el decoro que debe observarse en la sinagoga durante los oficios y ceremonias. El relativo éxito de este cambio estructural en la vida de estas comunidades se

⁴⁰ *Ibidem*, p. 232.

⁴¹ Y. Kaplan, «The Portuguese Community...» (ver arriba, nota 28).

debió en gran parte a que no fueron premisas ideológicas las que lo impulsaron sino que surgió de las condiciones sociales y culturales y de las necesidades reales con las que tuvo que confrontarse la «Nación». Fue este trasfondo histórico y social el que propició el surgimiento de los primeros judíos modernos que anticiparon en varias generaciones los cambios mentales y los dilemas existenciales del judaísmo de los tiempos de la emancipación y el iluminismo.

YOSEF KAPLAN

Universidad Hebrea de Jerusalén

Resumen: *El autor estudia la problemática que plantea la aparición de nuevas comunidades judías en la Europa septentrional tras la diáspora del siglo XVII. El bajage ideológico-religioso de estos conversos define unas diferencias de identidad generadoras de tensiones entre las comunidades tradicionales judaicas en que tendrán acogida.*

Summary: *The author studies the arising of new jewish communities in northern Europe after the XVIIth century diaspora. The ideological and religious culture of these converts stated the differences and, consequently, the difficulties between themselves and the traditional jewish communities that took them in.*

